

Sabine Hofmann

**Palabras ajenas en textos antiguos.
La construcción del discurso indígena
en los textos de Colón, Las Casas y Gómara¹**

1 Introducción

Tanto historias como crónicas y cartas relatan los primeros encuentros entre los europeos y los americanos, resumiendo conversaciones y exponiendo diálogos entre conquistadores y conquistados o citando discursos indígenas con lujo de detalles. Estos textos se prestan a varios tipos de lectura: pueden ser tratados como fuentes, a partir de las cuales sería posible reconstruir la situación lingüística imperante en la

2 Colón: la transparencia de los signos ajenos

Examinemos, pues, el primer texto que tiene por objeto el Nuevo Mundo y sus habitantes: el *Libro de a bordo* que escribió Cristóbal Colón en el curso de su primer viaje. Después de decidirse a raptar a algunos indígenas y de llevarlos a España “para que deprendan fablar” (Colón 1989: 31), Colón parece comunicarse con los indios con bastante facilidad. Al leer las descripciones de sus conversaciones con los indígenas del Caribe, sorprende la transparencia que Colón atribuye a los discursos y la gestualidad indígenas. Los indios gesticulan y Colón entiende, en la mayoría de los casos, inmediatamente la significación de los gestos. La nota del 13 de octubre 1492 dice así:

Y por señas pude entender que, yendo al Sur o bolviendo la isla por el Sur, que estava allí un Rey que tenía gran vasos d'ello [de oro] y tenía muy mucho (Colón 1989: 32).

El 16 de octubre Colón apunta:

[...] que halle Samaet que es la isla o ciudad adonde es el oro, que así lo dizen todos estos que aquí vienen en la nao (Colón 1989: 36).

Y el 25 de diciembre Colón anota, refiriéndose a un “rey”:

El rey se holgó mucho con ver al Almirante y entendió que deseava mucho oro, y dixole por señas que el sabía cerca de allí adonde avia d'ello muy mucho y en gran suma (Colón 1989: 99).

Sin embargo, esta comprensión inmediata no se limita a los gestos. Muy a menudo, Colón entiende también las palabras indígenas sin grandes problemas. En la nota del 14 de octubre, Colón relata un encuentro entre los españoles y los indios. Al ver a los españoles, los indios “llaman a voces grandes” y Colón cita sus “dezires” en estilo directo: “Venid a ver los hombres que vinieron del cielo y traed les de beber y comer” (Colón 1989: 33). Esta fórmula aparece de nuevo en la carta dirigida a Santángel (Colón 1989: 143).⁴ Pero, en general, el

⁴ La idea de tomar a los europeos por dioses es un motivo que se reproduce en un gran número de textos, escritos en el marco de la colonización de las Américas. Cf. Mackenthun (1996).

discurso indígena se presenta en estilo indirecto, introducido por fórmulas como “me dezían que” o “respondieron que”. A éstas no siguen, entonces, las palabras de los indios, sino directamente la significación que Colón les atribuye. En el texto colombino no se pone de relieve una distancia lingüística que hubiera que allanar, el sentido de los signos ajenos se ofrece a Colón sin rodeos. Parece también que no importa mucho el sistema semiológico que transmite el mensaje: a veces se comunican con gestos, en otras escenas los indígenas secuestrados de Guanahaní actúan como intérpretes, en otras Colón parece entender directamente las palabras indígenas. Todas estas situaciones — tanto si la comunicación se produce por gestos, por intérpretes o por intuición colombina — tienen en común la preponderancia del contenido supuesto de las enunciaciones indígenas.

¿Cómo se puede explicar esta ostentación de la inteligibilidad inmediata a la que da lugar el texto colombino? El *Libro de a bordo*, así como las cartas y las relaciones de los viajes posteriores de Colón, tienen por meta convencer a los financieros en Europa del éxito de la empresa colombina. Y las palabras indígenas contribuyen a lograr este propósito. Giran en torno de un tema central: “dónde nace el oro”. En España se esperan noticias que confirman el éxito del viaje, los discursos indígenas — o lo que transmiten por señas — sirven para probar que el oro nace en la isla próxima y que la gente del *kan* debe de estar muy cerca. A falta de otras pruebas, Colón toma las palabras indígenas por indicios plausibles y válidos, capaces de convencer a los destinatarios de su texto de la riqueza encontrada en el Caribe.

¿En qué ideas de lengua y comunicación se basa Colón para considerar las señas y palabras indígenas como una fuente fiable para informar sobre una realidad extranjera? Sabemos que Colón permaneció en países de hablas distintas y que podía comunicarse en varias lenguas románicas.⁵ A parte del multilingüismo propio de Colón, el mundo en el que vivía era un mundo plurilingüe: se hablaban varios “dialectos” románicos, se escribía en latín y en los romances recientemente codificados. Junto a estos idiomas, existía el árabe, que en aquella época estaba todavía presente en la península ibérica. Era posible entenderse con sus hablantes por medio de intérpretes que se encontraban con

⁵ Cf. Menéndez Pidal (1947).

bastante facilidad porque se contaba todavía con una larga tradición de contacto y de traducción.

Colón denomina sus conversaciones con los indios por medio de la expresión “aver lengua”, y este “aver lengua” con gente cuyo idioma no se podía entender tan rápidamente era, en el mundo de Colón, una empresa cotidiana. La heterogeneidad lingüística de este mundo se traduce igualmente por los argumentos con los cuales Nebrija trata de convencer a la reina Isabel de las ventajas de su *Gramática castellana*: esta gramática intenta castellanizar a los habitantes de los territorios reconquistados y ayudar a “vizcanos, navarros, franceses, italianos i todos los otros que tienen trato y conversación en España” (Nebrija 1946: 11) a aprender el castellano. Nebrija proyecta así una homogeneización que no existía entonces. Además de la situación lingüística, existen otros argumentos que se prestan a explicar la actitud colombina — tal como se refleja en el texto — frente a los idiomas extranjeros.

Tzvetan Todorov consagra un capítulo de su libro *La conquête de l'Amérique* a Cristóbal Colón y su relación con el otro, es decir, al indígena del Caribe. La facilidad con la cual Colón declara comprender a los indios revela, según Todorov, la incapacidad colombina de percibir y aceptar una diferencia cultural y lingüística. En cuanto al idioma extranjero, Todorov formula:

Colon méconnaît donc la diversité des langues, ce qui ne lui laisse, face à une langue étrangère, que deux comportements possibles, et complémentaires: reconnaître que c'est une langue, mais refuser d'admettre qu'elle est différente; ou reconnaître sa différence mais refuser d'admettre que c'est une langue [...] (Todorov 1982: 36).

Todorov relaciona esta postura frente a la lengua extranjera con las prácticas semióticas de Colón: él (así como Moctezuma, tal como lo describe Colón) no considera palabras y gestos como convencionales e independientes de su objeto de referencia. En el pensamiento colombiano, un enlace estrecho une el nombre y la cosa, de manera que el nombre tiene alguna semejanza con la cosa a la que se refiere. Palabras

y cosas se encuentran en el mismo libro — que es el mundo — y se pueden descifrar de la misma manera.⁶

Greenblatt recoge el análisis de la actitud colombina frente a los indios y sus idiomas hecho por Todorov y relaciona la extensa negación de una diferencia lingüística con el proyecto colonial: ésta parece ser una figura que parte del texto colombino y se manifiesta en una serie de textos y prácticas coloniales, prácticas que consisten en lo que denomina Greenblatt “Kidnapping Language”.

Con respecto al lenguaje corporal Greenblatt constata que en una gran parte de las descripciones de los primeros contactos se aprecia la idea de un lenguaje corporal universal. Viajeros como Jacques Cartier, Richard Hawkins o Colón mismo parecen estar de acuerdo con San Agustín que habla de

a kind of universal language, consisting of expressions of the face and eyes, gestures and tones of voices, which can show whether a person means to ask for something and get it, or refuse it and have nothing to do with it (según Greenblatt 1991a: 93).⁷

San Agustín, de su parte, según Greenblatt, recoge conceptos articulados por Quintiliano, quien afirma

So that admits the great diversity of tongues pervading all nations and people, the language of the hands appears to be a language common to all men (según Greenblatt 1991a: 93).⁸

En cuanto al lenguaje verbal, la unidad que facilita la comprensión — ya surge en el estudio de Todorov — consiste en lo que Foucault llama el pensamiento analógico del Renacimiento. Según éste, los idiomas son distintos, pero se puede mostrar, efectuando una interpretación etimológica, la conexión estrecha entre las palabras y el carácter de las cosas que significan.

⁶ Todorov no menciona explícitamente *Les mots et les choses*, pero opino que la obra de Foucault puede considerarse con toda razón como un intertexto implícito del estudio de Todorov.

⁷ Citado según Greenblatt (1991a: 93), la versión original se encuentra en Agustínus: *Confessiones*, lib.1: 3.

⁸ La versión original se halla en Quintilian: *Institutio Oratoria*, 11: 3. 85 - 87.

Al escuchar por primera vez la palabra “caniba”, Colón deduce que debe de tratarse de la gente del *kan* (Colón 1989: 78). Al oír hablar a los indígenas de “Cibao” concluye que se refieren a “Cipango” (Colón 1989: 99). Las palabras ajenas llevan la huella de algo conocido y así se pueden integrar en lo ya conocido.

También la diversidad lingüística que Colón — a pesar de la afirmación de Todorov — constata en el Caribe se muestra como reducción a lo conocido, aunque lo conocido no se encuentra en la forma fonética sino en el contenido: en su nota del 13 de octubre, Colón menciona que en las islas hay distintas palabras para “oro”:

Llaman al oro “tuob”, y no entendía por “canao”, como le llaman en la primera parte de la isla, ni por “nuçay”, como le nombraban en San Salvador y en las otras islas (Colón 1989: 115).⁹

Algo conocido, sin embargo, se encuentra en el núcleo de la diversidad: la significación que tienen las tres palabras en común. La distancia lingüística aparece, pero se allana inmediatamente al ser conectada con lo conocido.

En algunos párrafos, esta transparencia de los significantes extranjeros se ve empañada. Y también este enturbiamiento sirve para valorizar al país descubierto. De esta manera, Colón se queja en la nota del 27 de noviembre:

y tambien no sé la lengua, y la gente d'estas tierras no me entienden, ni yo ni otra que yo tenga a ellos; y estos indios que yo traigo, muchas vezes les entiendo una cosa por otra, al contrario no fio mucho d'ellos porque muchas vezes han provado a fugir (Colón 1989: 67).

La cita se sitúa en un contexto en el que se trata de todas las riquezas que Colón espera descubrir. Escribe:

Cuánto será el benifício que de aquí se puede aver, yo no lo escribo. Es cierto, Señores Príncipes, que donde ay tales tierras que deve de aver infinitas cosas de provecho, mas yo no me detengo en ningun puerto, porque querría ver todas las más tierras que yo pudiese para hazer relación d'ellas a Vuestras Altezas (Colón 1989: 67).

⁹ Agradezco a Birgit Scharlau el haber dirigido mi atención hacia este pasaje.

En este pasaje Colón se muestra como un narrador que no es capaz de ver todo, de describir todo y de entender todo. Por consiguiente, la incapacidad declarada de ver y relatar todo indica la magnitud de las riquezas por descubrir: no se pueden ver, no se pueden contar y deben de ser, por eso, infinitas. En este marco se integran igualmente las dificultades de entender a los indios, porque éstas implican que, si Colón los entendiese, encontraría oro y otros tesoros. De esta manera, el límite de la comprensión se convierte en el indicio que indica los tesoros por descubrir. Y se muestra legible.

3 Las Casas: la perspectiva indígena como retórica

Sesenta años después del relato colombino sobre los primeros contactos con los americanos, se trata el tema de la diferencia lingüística entre los europeos y los indígenas de una manera muy distinta.

Mientras Colón subraya la inteligibilidad del discurso indígena, el malentendido intercultural se vuelve un elemento constitutivo de la argumentación del padre dominicano Bartolomé de Las Casas. En los textos lascasianos — la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) así como su *Historia de las Indias* (1559/1599) — los indígenas toman la palabra con frecuencia. El ejemplo más notorio será el discurso del cacique Hatuey. Las Casas cuenta que Hatuey huye con su gente de la isla Hispaniola a Cuba. Pero antes de salir de la Hispaniola les previene contra los españoles. Al dirigirse a su pueblo les dice, presentando una cesta llena de oro:

Ves aquí el dios de los cristianos: hagámosle si os parece areitos (que son bailes y danzas), quizá le agradaremos y les mandará que no nos haga mal. Bien es, bien es." Dijeron todos a voces: "Bien es, bien es" (Las Casas 1991: 91).

En esta escena se imbrican, de manera sagaz, las perspectivas de dos culturas, y esta imbricación crea el efecto de la escena: Las Casas describe cómo Hatuey interpreta las acciones de los españoles, Hatuey a su vez expone en su discurso las razones que motivan a los invasores. Hatuey deduce de su comportamiento que el dios cristiano debería ser un trozo de oro, por amor del cual, los españoles persiguen y masacran a los indios. Entonces, Hatuey propone como remedio contra los

invasores las prácticas religiosas de su cultura indígena: invita a su pueblo a hacer bailes para influir al dios del oro para que ordene a sus creyentes españoles de mantenerse lejos de Cuba. Esta interpretación del comportamiento español choca con la idea que tienen los cristianos de su dios. Para Las Casas y sus lectores, la concepción de dios es otra: el dios cristiano no es un trozo de oro. Sin embargo, la interpretación errada de Hatuey, como la describe Las Casas, deriva de la conducta de los españoles, porque, visto por Hatuey, actúan como si su dios fuese un trozo de oro.

Teniendo en cuenta las atrocidades que cometieron los españoles y que relata Las Casas, la interpretación de Hatuey parece bastante lógica, aún más, el malentendido de Hatuey deja claro que los españoles se portan como idólatras y no como buenos cristianos.

La mirada indígena revela los crímenes de los españoles, aunque el cristianismo funciona como la norma que distingue entre comportamiento justo e injusto. Mas los españoles rompen con esta ética hasta dejar de ser cristianos.

La crítica que se articula en la perspectiva exterior coincide con la intención crítica de Las Casas, las palabras ajenas confirman una constatación del autor: los españoles se conducen de una manera que no puede llamarse cristiana.

La perspectiva ajena, a su vez, está construida en el texto; la religión y el idioma extranjeros sirven como signos para marcar la alteridad.

El uso de un vocabulario indígena, con palabras como “areitos” o “Haiti”, pone de relieve la diferencia lingüística. Por supuesto, Hatuey pronuncia su discurso en español, empleando figuras tradicionales de la retórica clásica en abundancia. Pero, a través de la intercalación de algunas palabras indígenas, se destaca la diferencia lingüística, produciendo un efecto de distancia cultural.

Las Casas indica, además, en la *Historia*, cómo se pronuncian las palabras indígenas, que el nombre “Hatuey” se articula “con la letra e luenga” (Las Casas 1986: 82), que la ‘e’ en el vocablo “ciboneyes” se pronuncia también “luenga” (ibid.).

De este modo, el otro idioma obtiene cierta opacidad y no parece accesible sin más. De la notación de las palabras indígenas en letras latinas no se puede deducir la pronunciación exacta sin explicaciones adicionales.

La alteridad se manifiesta también en las ideas religiosas de los indios: los dioses se encarnan en objetos y se dejan influir por bailes y cantos. No obstante, a segunda vista y sin mención explícita, estos dioses tienen mucha semejanza con el prototipo cristiano de los “dioses falsos” — el baile en torno a la cesta de oro se parece al baile en torno al becerro de oro.

A través de la perspectiva indígena, como la presenta Las Casas, se ve a los españoles cometer crímenes considerados como tales según el código cristiano, o sea, los españoles adoran ídolos y violan el quinto mandamiento.

La misma retórica de la perspectiva ajena se encuentra en otras escenas: Hatuey pregunta, antes de que los españoles lo quemen vivo, a un padre que trata de convertirlo rápidamente, si hay españoles en el cielo. Al recibir una respuesta positiva, Hatuey prefiere el infierno como residencia póstuma. También en este pasaje, la lógica ingenua de la perspectiva ajena, manifestada en las palabras de Hatuey, confirma la tesis de que “Los españoles no se conducen como buenos cristianos”.

Varias veces los indígenas expresan quejas, por ejemplo los habitantes de Cholula después de la masacre: “¡O malos hombres! ¿Qué os hemos hecho?” (Las Casas 1991: 108). Estas quejas también se basan en una norma universal que estipula el mismo derecho a la vida y a la integridad física para españoles e indígenas.

En los textos de Las Casas, los indígenas reciben la palabra y se manifiestan a menudo en estilo directo, raramente sus decires se integran en el texto en estilo indirecto o paráfrasis. La distancia entre el discurso propio y el discurso ajeno se mantiene: la plática indígena es palabra ajena, la alteridad se traduce por la diferencia lingüística y las ideas religiosas.

Sin embargo, la perspectiva ajena se despliega para respaldar las tesis centrales del autor; la diferencia lingüística y cultural sirve como estrategia para argumentar en nombre de valores universales — que son los de la ética cristiana.

4 Gómara: la manipulación del discurso indígena

Francisco López de Gómara ofrece un tercer ejemplo de la representación de palabras indígenas. Gómara era confesor de Hernán

Cortés y redactó su relación — titulada “La Conquista de México” — treinta años después de la conquista de México: el texto se publicó en 1552 en España.

Las fuentes del relato de Gómara provienen en gran parte de Cortés. Son sus *Cartas de relación* escritas en el curso de la conquista de México en los años 1519/1520, así como sus relatos orales. Además de los textos y relatos de Cortés, Gómara se apoya en las *Historias* de Pedro Mártir de Anglería, de Gonzalo Fernández de Oviedo, de Motolinía¹⁰ y las narraciones de unos soldados partícipes en la empresa mexicana.

La diferencia lingüística desempeña un papel muy importante también en el texto de Gómara, quien relata con todo detalle cómo Cortés encuentra a sus intérpretes Jerónimo de Aguilar y Malinche, los toma a su servicio y se aprovecha de ellos. La descripción de Gómara es más exhaustiva, comparada con la que hace Cortés en sus *Cartas de relación*. Gómara expone, por ejemplo, que Jerónimo de Aguilar no logró entenderse con los indígenas después que la flota hubo salido del territorio de los mayas. “Cortés estuvo” nos dice Gómara, “triste y preocupado por faltarle faraute para entenderse con aquel gobernador y saber las cosas de aquella tierra” (Gómara 1987: 83).

La solución del problema es, como sabemos, la indígena Malinche que hablaba maya y náhuatl. Gómara dedica una página entera a Malinche y su competencia, mientras que en *la segunda carta* de Cortés se dice con cierto laconismo: “la lengua que yo tengo, que es una india de esta tierra” (Cortés 1985: 104). En las *Cartas de relación*, Cortés aprovecha sus lenguas, sin alabarlos, como una adquisición dichosa.

En el texto de Gómara, la comunicación entre indígenas y europeos gana más importancia. Los diálogos en Tabasco, descritos por Gómara, empiezan con unos malentendidos que hacen reír a indígenas y europeos. A esto sigue una conversación entre Cortés y algunos indígenas, sostenida “por lengua y conducto de Jerónimo de Aguilar” (Gómara 1987: 77). Se mencionan cinco puntos debatidos en este diálogo:

¹⁰ Cf. la introducción de José Luis de Rojas a la edición publicada en la serie “Historia 16”.

La primera [cosa], si había en aquella tierra minas de oro y plata, y cómo tenían y de dónde aquello poco que traían. La segunda, cuál fue la causa de por qué le negaron su amistad, y no al otro capitán que vino allí el año antes con armada. La tercera, por qué razón, siendo tantos, huían de tan poquitos. La cuarta, para darles a entender la grandeza y el poderío del emperador y rey de Castilla. Y la otra fue una predicación y declaración de la fe de Cristo (Gómara 1987: 76).

Siguen las respuestas indígenas referidas en estilo indirecto y que dan la impresión de reproducir el curso de la argumentación de los indios. De esta manera, la respuesta del “señor del pueblo” en lo que concierne el oro se formula en los términos siguientes:

En quanto a lo del oro y a riquezas de la tierra, le respondió que ellos no se preocupaban mucho de vivir ricos, sino contentos y a placer, y que por eso no sabía decir qué cosa era mina, ni buscaban oro más de lo que se hallaba, y aquello oro era poco; pero que en la tierra mas adentro, donde el sol se ponía, se hallaba mucho de ello (Gómara 1987: 76).

Contrariamente al texto colombino en el que aparece solamente el contenido supuestamente relevante para los españoles, en el párrafo citado, el texto de Gómara desarrolla una perspectiva indígena con respecto a la idea de riqueza y al uso del oro. Pero hay que guardarse de tomar la respuesta citada como reproducción auténtica de un discurso indígena: la disposición a gozar las cosas sencillas de la vida y a no sucumbir al esplendor falso del oro se puede considerar como un *topos* utilizado con frecuencia en las construcciones textuales del salvaje. La perspectiva indígena aparece como tal por llevar ciertos signos que denotan su indigenidad.

La construcción de una perspectiva indígena se encuentra igualmente en las respuestas que siguen. Al exponer las causas por las cuales los indígenas temen tanto a los españoles, a pesar de estar en mayoría, el cacique dice:

Y que los cegaba el resplandor de las espadas, cuyo golpe y herida era grande, mortal y sin cura; y que el estruendo y fuego de la artillería los asombraba más que los truenos y relámpagos ni que los rayos del cielo, por el destrozo y muerte que hacía donde daba; y que los caballos les pusieron grande admiración y miedo, [...] y pensaban que hombre y caballo todo era uno (Gómara 1987: 77).

En esta réplica se reconocen también elementos provenientes del repertorio europeo de ideas sobre mundos remotos: los “hombres-caballo”, los centauros se conocen de la mitología griega y parecen haberse desplazado hacia la presunta perspectiva indígena.

Sigue a las respuestas lo que Cortés deduce de ellas:

Tras esta relación vio Cortés que aquélla no era tierra para españoles, no le interesaba asentar allí, no habiendo oro ni plata ni otra riqueza; y así, propuso pasar adelante para descubrir mejor dónde estaba aquella tierra hacia poniente que tenía oro (Gómara 1987: 77).

Por lo tanto, el texto de Gómara menciona dos niveles distintos de la significación contenida en las palabras indígenas: el primer nivel consiste en lo que dicen los indios, el otro implica lo que Cortés infiere de sus palabras. Unas páginas más tarde, Cortés puede aprovechar estas informaciones. Al enterarse de las dudas que expresa un enviado de Moctezuma con respecto a la soberanía y grandeza de Carlos V, Cortés hace correr los caballos, brillar las espadas y tirar la artillería para demostrar la fuerza y el poder españoles. Esta disociación del discurso indígena entre lo que dicen los indios y lo que deduce Cortés se encuentra a menudo en el texto de Gómara. Tiene el efecto de presentar a Cortés como un maestro de la comunicación que sabe interpretar los signos emitidos por los indígenas según su interés. Gómara escribe la historia de Cortés, de sus acciones heroicas; y uno de los rasgos con los cuales dota a su héroe es su habilidad diplomática y su disposición a la comunicación intercultural.¹¹

¹¹ Este Cortés se parece mucho al Cortés que nos muestra Tzvetan Todorov en su *La conquête de l'Amérique* (1981). Después de la publicación del estudio de Todorov en 1981, la tesis de la superioridad semiológica de los europeos que posibilita la conquista de México, ha sido sometida a varias críticas. Un punto criticable consiste en el uso de fuentes de Todorov: Todorov toma en serio lo que está leyendo en las relaciones sin tener en cuenta el carácter discursivo e ideológico de estos textos. Inga Clendinnen formula de una manera muy clara: “This dispiriting consensus as to Spanish invincibility and Indian vulnerability springs from too eager acceptance of key documents, primarily Spanish but also Indian, as directly and adequately descriptive of actuality, rather than as the mythic constructs they really are” (Clendinnen 1991: 67).

5 Conclusión

Mientras que en la estrategia textual de Colón la diferencia cultural desempeña un papel limitado, Las Casas y Gómara construyen los discursos indígenas como discursos ajenos y los entrelazan como tales en sus textos.

Una dialoguicidad como la concebía Bajtin, no la encontramos en los textos de Gómara ni de Las Casas: las palabras ajenas son un bricolaje, hecho con elementos tomados del arsenal de alteridades europeas. Además, la voz ajena está al servicio de una afirmación monológica: en Las Casas, habla en nombre de una ética cristiana y, en Gómara, forma parte de las cosas de las cuales un sujeto occidental — que ha aprendido a servirse de su propia razón sin la dirección de otro — sabe apropiarse y manejar con esta misma razón.

Bibliografía

- Adorno, Rolena (1988): "Discourses on Colonialism: Bernal Díaz, Las Casas, and the Twentieth Century Reader", en: *Modern Language Notes* 103: 2, 239 - 258.
- Augustinus (1966): *Confessiones/Confessions*, París: Société d'Édition "Les belles lettres".
- Bierbach, Christine (1994): "Zwischen Humanismus und Glottophagie. Die Sprachenfrage in der Kolonisierung der der Neuen Welt (am Beispiel Mexiko)", en: Berkenbusch, Gabriele/Bierbach, Christine (eds): *Soziolinguistik und Sprachgeschichte: Querverbindungen*, Tübinga: Gunter Narr Verlag.
- Clendinnen, Inga (1991): "'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico", en: *Representations* 33, 65 - 99.
- Colón, Cristóbal (1989): *Textos y documentos completos. Prólogo y notas de Conxelo Varela*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cortés, Hernán (1985): *Cartas de relación*, Madrid: Historia 16.
- Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses*, París: Gallimard.
- Goic, Cedomil/Mignolo, Walter (eds.) (1986): "Literature and Historiography in the New World", en: *Dispositio* 11, 28 - 29.
- Greenblatt, Stephen (1991a): *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford: Clarendon.
- (ed.) (1991b): "The New World. Essays in Memory of Michel de Certeau", en: *Representations* 33 (Special Issue).

- Hulme, Peter (1986): *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean. 1497 - 1797*, Londres: Methueen.
- Las Casas, Bartolomé de (1986): *Historia de las Indias*, Caracas: Biblioteca de Ayacucho, tomo 3.
- (1991): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid: Cátedra.
- López de Gómara, Francisco (1987): *La conquista de México*, Madrid: Historia 16.
- Mackenthun, Gesa (1996): *Metaphors of Dispossession. American Beginnings and the Translation of Empire 1492 - 1637*. Oklahoma UP (en prensa).
- Martinell Gifre, Emma (1988): *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, Barcelona: C.S.I.C.
- Mignolo, Walter/Adorno, Rolena (eds.) (1989): "Colonial Discourse", en: *Dispositio* 14, 36 - 38.
- Menéndez Pidal, Ramón (1947): *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid: Espasa.
- Nebrija, Antonio de (1946): *Gramática castellana*, Madrid: Edición de la Junta del Centenario.
- Quintilian (1965): *The Institutio Oratoria of Quintilian*, Cambridge/Ma.: Harvard: University Press.
- Scharlau, Birgit (1990): "Nuevas tendencias en los estudios de crónicas y documentos del período colonial latinoamericano", en: *Revista Crítica Literaria Latinoamericana* 16: 31, 365 - 375.
- Todorov, Tzvetan (1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris: Editions du Seuil.